

## 베르그손의 『창조적 진화』의 정합성 탐구

- 발생학적 독법에 의한 몇 가지 모순들의 검토 -

황 수 영

(서울대학교 철학사상연구소)

### 1. 들어가는 말

20세기 초엽, 오랜 혁명의 역사를 뒤로 한 프랑스는 자본주의의 안정기에 들어선다. 이 시기에 출간된 베르그손의 『창조적 진화』(1907)는 그 철학적 내용 바깥의 문화계에서 술한 화제를 낳은 것으로 알려져 있다. 프랑스 내에서도 이 책이 누린 전례 없는 유명세에는 이러한 외적 배경이 그 내용 못지않게 중요한 역할을 한 것으로 보인다. 베르그손 철학의 문화사적 의미를 중점적으로 연구한 프랑수아 아주비(F. Azouvi)는 그의 책 『베르그손의 영광』(2007)에서 데카르트의 프랑스와 베르그손의 프랑스를 대립시키면서 20세기 전반의 시대정신이 베르그손이었음을 의심하지 않는다<sup>1)</sup>. 하지만 이러한 평가는 전자의 합리주의에 후자의 이른바 비

1) 그에 의하면, “프랑스에서 베르그손주의가 문화 전체를 물들인 한 시기가 있었다.”

François Azouvi(2007), *La gloire de Bergson*, Paris, Gallimard, pp. 16-17.

주제어: 직관, 지성, 부정성, 의식, 생명, 물질, 초의식, 정합성

Intuition, intelligence, négativité, conscience, vie, matière, supraconscience, consistance

합리주의를 대립시킴으로써 베르그손에 대한 세간의 평가를 공고히 하는 문제점을 지니고 있다. 철학자의 외적 배경에 대한 연구가 그에 대한 기존의 편견을 재확인하는 데 그친다면 그것은 설사 풍부한 자료를 바탕으로 이루어졌다고 하더라도 본질적인 측면에서 빈약하다고 하지 않을 수 없는데 그 이유는 철학자에 대한 평가란 것은 비록 외면적인 것이라 하더라도 그 철학의 내용과 구분될 수 없기 때문이다.

본고의 목표는 베르그손 철학에 대한 일반적 평가와 관련된 것이 아니라 『창조적 진화』에서 나타나는 인식론과 형이상학의 난문들을 명료화하고 그것들의 상호정합성을 검토하는 것이다. 이 책은 베르그손주의의 본령에 해당하는 내용, 즉 시간의 진정한 의미에 기초한 생명철학과 우주론이 주요한 내용을 이루는데, 거기서 지성과 직관, 생명과 물질의 관계와 관련된 매우 까다로운 형이상학적, 인식론적 문제들이 나오는 것은 주지의 사실이다. 명확성을 생명으로 하는 베르그손의 철학이 과연 이런 문제들을 ‘명확하게’ 해결하고 있는지는 명확치가 않다는 것이 필자의 생각이다. 베르그손 철학에 대한 여러 해석들의 난립 및 편견들은 이런 배경에서 유래한다고 생각된다. 필자는 일차적으로 이 책에서 제기된 주장들에 대한 정밀한 분석을 통해 어떤 모순들이 공존하는가를 드러낸 후 저자의 다른 문헌들과의 유기적 관계 속에서 문제에 대한 이해의 폭을 넓히고자 한다<sup>2)</sup>. 그렇게 해서 문제들이 무엇인지를 보여주고 문제들의

2) 2007년부터 PUF에서 간행되기 시작한 베르그손 전집에는 주석과 더불어 상세한 문헌 소개가 되어 있어 이러한 문헌학적 탐구의 길잡이가 되어 준다. 특히 『창조적 진화』는 아르노 프랑수아(A. François)의 ‘정성스런’ 편집 아래 풍부한 자료에 접근할 통로가 제시되고 있다. 베르그손의 저서들은 다음과 같은 약어로서 내각주로 연도표시없이 처리한다. 앞에 소개하는 숫자는 출간연도이며 뒤의 것은 최신판의 연도이다. *L'Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), PUF, 2007 : DI ; *Matière et mémoire* (1896), PUF, 2008 : MM ; *L'évolution créatrice* (1907), PUF, 2008 : EC ; *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), PUF, 2008 : MR ; *La Pensée et le mouvant* (1934), PUF, 2009 : PM ; *L'énergie spirituelle* (1919), PUF, 2009 : ES ; *Mélanges*, PUF, 1972 : Mé.

발생 배경과 원인을 분석하려 한다. 그러나 우리의 연구는 곧장 문제의 해결을 의도하는 것은 아니다. 사실 베르그손 철학에 대한 다양한 해석들은 어떤 의미에서 이미 문제 해결의 시도들이다. 그러므로 필자는 기존의 해석들 중에서 가장 중요하고도 잘 알려진 장켈레비치(V. Jankélévitch)와 들뢰즈(G. Deleuze)의 해석을 고찰 대상으로 하고 거기서 생겨날 수 있는 오해나 문제들도 간단히나마 살펴보고자 한다. 베르그손주의의 역사가 한 세기가 넘은 만큼 그 해석의 역사도 살펴보고 거기서도 여전히 남는 문제들이 무엇인지 가려낼 필요가 있으며 바로 그때에만 베르그손 철학의 현재적 의미를 드러낼 수 있다는 것이 필자의 생각이다.

## 2. 직관과 지성은 화해할 수 있는가?

### - 지성의 체험과 과학적 인식의 위상

지성과 직관은 베르그손의 인식론의 핵심을 이루는 개념들이며 종종 상반되는 정신 기능들로 소개되고 있다. 두 기능의 관계에 대한 가장 명료한 정식은 1903년에 출판된 「형이상학 입문」의 서두에 나타난다. “사물의 주위를 도는 것”과 “사물의 내부로 들어가는 것”으로 표현된 분석과 직관은 전자가 고정하는 ‘부호’(symbole)를 통해 작업하는 인식이고 후자가 직접 사물과 ‘공감’(sympathie)하는 인식이라는 점에서 각각 상대적 인식, 절대적 인식으로 대립된다(PM: 177-178, 181). 직관의 실질적 근거는 의식의 자기 인식이다. 나는 나 자신과 동일한 하나로서 내적으로 직접적인 체험을 가질 수 있지만 이 체험을 개념들로 분석하고 재구성한다면 그것과 본래의 나 자신 사이에 간극이 있을 것은 분명하기 때문이다. 한편 사물들에 대한 직관은 나의 자기인식 체험을 다른 대상에 전이하는 ‘공감’에 의해 그 가능성을 추정할 수 있다. 이로부터 나오는 결론

은 직관은 절대에 도달할 수 있지만 분석은 상대적 인식에 머무르고 따라서 분석과 부호를 수단으로 하는 ‘실증과학’도 그러한 운명을 피할 수 없다는 것이다.

이 명료해 보이는 내용의 대강은 실상 베르그손 특유의 것으로 소개되어서는 안된다. 우선 나 자신의 의식을 분석에 의해 접근하는 것보다 직관하는 것이 더 효과적인 인식임은 분명해 보이는데 그것은 데카르트 이래 많은 철학자들이 주장한 사실이다. 또 직관지와 분석지의 구분은 철학사에서 자주 나타나는 인식론의 전형들 중 하나이다. 다른 한편 과학적 인식이 지성의 개념범주들에 상대적이란 사실은 칸트의 『순수이성비판』이 결정적으로 선언한 것이다. 실제로 이 문맥에서 베르그손은 칸트를 길게 언급하고 있다. 베르그손의 독창성은 의식의 본질을 시간성과 운동성으로 정의하고 그것들을 우리가 직접적 체험에 의해 도달할 수 있다는 주장으로 구성되는데 이는 초기 저서에서부터 그의 사유의 핵심을 이루는 내용이 아닌가. 다만 여기서는 직관이라는 말로 그것을 명료하게 정의하고 있는 데서 이 논문이 자주 참조되고 있는 것이 사실이다. 결국 베르그손이 고대와 근대의 이른바 합리론 철학과 대조되는 것은 직관지를 지속의 인식으로 보기 때문에 결과적으로 지성적 인식과 극명하게 대립되는 데서 유래한다.

그러므로 분석과 직관의 구분은 철학사적 맥락과 베르그손의 지속의 철학의 교집합에서 자연스럽게 나오는 것이다. 이 구분은 베르그손의 어떤 강한 의도를 포함하고 있지 않다. 실제로 베르그손은 이 구분을 소개할 때 우리(nous)라는 말보다는 사람들(on)이라는 말을 쓴다. 즉 “사람들이 그렇다고들 한다”라는 정도의 뉘앙스인 것이다. 그렇다면 실증과학에 대한 베르그손의 입장도 마찬가지로일까. 사실 과학적 인식의 상대성에 대해 말할 때 베르그손의 어조는 논문의 뒤로 가면서 달라진다. 앞부분에서는 우선 부호에 의존하는 실증과학과 부호없이 활동하는 형이상학을

구분하고 전자는 분석, 후자는 직관에 기초하는 인식을 주장하는 아주 뚜렷한 이분법을 제시하고 과학의 상대성에 대해서도 비교적 명확하게 말하고 있다. 하지만 그것이 자신의 입장임을 명시하기보다는 이미 대부분의 철학자들에 의해 동의된 사항임을 암시하는 데 그친다. 베르그손이 실증과학에서 분석적 방법의 한계를 지적하는 것은 무엇보다 생명과학에서이다<sup>3)</sup>. 생명현상의 복잡성을 기호들의 단순한 논리로 환원하는 것은 그 진정한 의미를 훼손하는 것으로 생각되기 때문이다. 한편 수리물리학에 대해서는 구체적인 언급을 하는 대신에 칸트의 입장을 논하는 것으로 대신하고 있다. 흥미롭게도 논문의 말미에서는 칸트 사유의 도식성에 근대과학의 전부를 설명하도록 맡겨놓는 일의 불합리함을 강도높게 비판하고 있다. 근대과학은 그렇게 “일직선적인 단순성을 보여주지 않는다”는 것이고 그것의 인식론적 의미도 그렇게 명백한 것이 아니라는 것이다(PM: 214). 예를 들면 근대수학의 독보적 발견인 미분법은 사물의 윤곽을 파악하는 데 그치는 것이 아니라 그것의 운동과 발생을 추적하려는 노력, 즉 “이미 만들어진 것(le tout fait)을 만들어지고 있는 것(ce qui se fait)으로 대치하려는 노력”으로서 이해해야 하는데 여기에는 지성의 자연적 사유를 역전시키는 직관적 사유가 엿보인다는 것이다(Ibid).

결국 「형이상학 입문」에서 과학의 상대성의 문제에 대한 베르그손의 입장은 유보적이라고 할 수 있다. 여기서는 미분법의 의미에서 암시한 것처럼 직관과 지성의 긴밀한 관계 그리고 과학과 형이상학의 ‘통일’이 강조된다. 다만 직관의 중요성을 강조하는 이 논문에서는 마치 지성이

3) PM: 181-182. 사실 이 생각은 1901년 발표된 「물리생리적 평행론과 실증형이상학」이란 글에서 이미 나타나는데 베르그손은 거기서 실증과학 중에서도 생물학과 인간 과학은 기계론적 방법으로 환원되지 않는 고유한 경험적인 방법에 의거해야 한다고 주장하면서 이를 ‘실증형이상학’이라 불렀다(Mél., pp. 463-502). 여기에 아직 직관의 방법은 소개되고 있지 않으나 「형이상학 입문」에서 제시하는 직관에 의거한 형이상학이 바로 그것의 연장이라고 볼 수 있다. 이 논문에서는 실증형이상학이란 용어는 사용하고 있지 않다.

직관에 의해 그리고 과학이 형이상학에 의해 인도될 때에만 절대에 도달할 것처럼 이야기된다<sup>4)</sup>.

철학과 과학은 직관 안에서 결합된다. 참으로 직관적인 철학은 형이상학과 과학 간에 그토록 열망되었던 통일을 실현할 지도 모른다(PM: 216).

『창조적 진화』로 가보면 지성과 직관은 책의 내부에서는 비교적 일관된 방식으로 설명되지만 「형이상학 입문」과의 사이에는 상당한 변화가 존재한다. 가장 두드러진 것은 양자의 관계설정에서의 변화이다. 직관과 지성은 전자가 후자를 포섭하는 방식이 아니라 각각 자신의 영역에서 절대지에 도달하는 인식기능으로 이야기된다. 그러므로 과학과 형이상학도 마찬가지로 수박에 없다. 이 입장은 서문에서부터 명확하게 제시된다. 베르그손은 “개념들은 고체들의 형상을 따라 만들어졌으며 우리의 논리는 무엇보다 고체의 논리”인데 논리적 사유와 타성적 물질의 세계에서 지성이 왜 절대에 도달하지 않겠는가고 반문한다(EC: V-VIII). 『창조적 진화』의 독특성 중의 하나는 지성에 일종의 실용주의적 해석을 제공하는 것인데 그것은 생명진화의 과정을 고찰하는 2장 전체의 내용과 관련되어 있다. 즉 지성은 사변을 목적으로 생겨난 기능이기보다는 행동을 목적으로 하는 기능이다. 그런데 지성의 실용주의적 의미와 그것이 절대지에 도달한다는 것은 일견 어색한 조합으로 보인다. 이 조합이 가능한

4) 이 내용은 『창조적 진화』의 4장에서도 되풀이되고 있다. 즉 공감의 노력으로 생성의 내부에 자리잡는 직관적 인식이 성공할 경우 “사람들은 지성을 움직이는 것 속에 자리잡는 데 익숙하게 함으로써 **지성과 물질에 대한 인식을 완성할 뿐만 아니라** 지성에 상보적인 다른 능력을 개발함으로써 실제의 나머지 절반에 대한 조망을 스스로에게 열어 줄 것이다”(EC: 342, 강조는 필자). 그런데 이 부분은 베르그손이 폴레주 드 프랑스에서 1902년에서 1903년에 이르는 기간 동안 강의한 ‘시간 관념의 역사’를 축약한 것이어서 「형이상학 입문」(1903)의 집필 시기와 거의 같은 시기라 할 수 있고 『창조적 진화』의 일반적 구도와는 좀 다른 것이 사실이다.

이유는 지성의 실용주의적 의미가 더 근본적인 생명진화에 뿌리를 두기 때문이다. 베르그손에 의하면 “행동은 비현실적인 것 속에서 움직일 수는 없으며” 물질에 적응하여 무언가를 얻어낼 것을 목표로 하기 때문에, 생명 진화 속에서 지성의 형식 자체가 바로 물질과의 상호작용에서 형성된다. 고로 무기물질이 바로 지성의 고유한 활동영역이며 “물리학으로부터 그 세부적 실현이 아니라 일반 형식만을 고려한다면 그것은 절대에 접근한다고 말할 수 있다”(EC: 199-200).

반면 「형이상학 입문」에서와 같이 의식과 생명은 직관의 영역이다. 지성이 생명에 행사할 수 있는 영향력과 관련하여 『창조적 진화』는 더 단호하다. 베르그손은 생명과 지성의 선후관계를 분명히 함으로써 지성이 자신보다 더 근원적인 생명의 운동을 이해한다는 것은 원칙적으로 불가능하다고 단죄한다. 이 영역에서는 지성은 “생명에 대한 자연적인 몰이해”로 특징지어진다(EC: 166). 그러므로 생명과학에서 물리과학에서 볼 수 있는 바와 같은 엄밀한 법칙은 불가능하다. “어떤 생명체에도 그 자체로서 자동적으로 적용되는 보편적 생물학적 법칙은 존재하지 않는다”(EC: 16). 이제 직관은 생명의 인식으로부터 좀 더 견고한 정의를 부여받는다. 직관은 그 뿌리는 본능에서 시작되는데 그 전개 방향과 의미는 지성과 공유하는 단순하지 않은 기능이다. 본능은 지성이 그러하듯 형식성으로 인해 무한한 대상에 적용되기보다는 자신의 특정한 대상에 관한 인식에 한정된다. 그것은 거리를 둔 인식이 아니라 직접적인 공감이라는 점에서 생명에 대한 절대적 인식일 수 있다. 문제는 그것이 생명체의 생존이라는 관심에 한정되어 있고 무의식적이라는 점이다. 직관은 이 지점에 기원을 갖는다. 단 두 가지 조건이 충족된다는 전제 아래서. 즉 본능적 공감이 자기의식적이 될 수 있다면, 그리하여 자신의 대상을 무한히 확장할 수 있다면, 특정 대상에 부착된 공감이 아니라 생명 전체로 확장되는 의식적 공감의 가능성을 구상할 수 있겠다<sup>5)</sup>. 그런데 놀랍게

도 베르그손은 이 가능성이 현실화되는 조건을 놀랍게도 지성에서 구하고 있다. “직관은 지성을 넘어서는 반면 직관을 그것이 있는 지점으로까지 올라오게 해주는 것은 지성의 도움으로부터 가능할 것이다.”(EC: 179). 지성의 특징은 무엇보다도 명료한 의식이다. 직관은 지성의 작용으로 자기의식을 회복한다. 즉 깨어난다. 그럼으로써 자신의 인식 대상을 무한히 확장한다. “직관은 무사심하게 되어 자기 자신을 의식하고 대상에 대해 반성할 수 있으며 그것을 무한히 확장할 수 있게 된 본능이다”(EC: 178). 결국 의식적 공감이라는 일견 모순된 기능들의 조합이 직관의 정의를 가능하게 한다.

이 정의가 시사하는 바는 직관이 지성에게 일방적으로 시혜적인 관계였던 상황에서 직관이 그 정의 안에 지성적 연원을 포함함으로써 양자가 순환적이고 상보적인 관계로 재정립된다는 것이다. 양자가 각기 자신의 영역에서 독립성을 가지고 절대지에 도달하지만 직관은 그 기원에서 지성에 힘입고 있으며 지성은 생명의 영역을 연구할 때 직관의 도움을 받을 수 있다. 직관만이 생명에 대한 충전적 인식일 수 있다고 해서 생명과학의 가능성을 부정하는 것이 아니다. 지성이 생명체를 포함한 모든 물체를 무기체(*corps inorganiques*)로 다루는 것은 “과학적 의미에서는 정당하다”(EC: 200). 다만 생명에 대한 과학적 인식은 부호에 의존하는 만큼 충전적이기보다는 상징적이고 일면적일 수밖에 없다. 바로 이런 상황,

- 5) 『사유와 운동자』에 실린 1922년의 글 「서론 2 - 문제의 소재」에서는 이러한 확대된 공감을 더 상세히 설명하고 있다. 직관은 우선 우리 자신의 직접적 의식을 의미하며 두 번째로는 확대된 의식으로서 우리 자신의 무의식을 포함하며 타인의 의식으로 갈 수 있는 가능성 즉 일종의 ‘심리적인 삼투현상’에 의해 의식 일반에 도달할 가능성, 그리고 약동 자체인 생명 전체와 공감할 가능성, 마지막으로 지속하는 우주 전체에 이를 가능성까지 말하고 있다. 이 마지막의 가능성과 관련하여 베르그손은 물질을 분석, 분해함으로써 작업하는 과학적 체계들과 시간 속에서 지속하는 물질적 우주 전체를 분리하는 『창조적 진화』의 연장선상에서 논하고 있으며 특히 앞서 사례로 든 바 있는 ‘미분법’이 그 기원에서는 우주의 지속과 운동을 파악하는 직관적인 사고에서 태동했다는 점을 상기시킨다(PM: 27-29).



즉 생명은 논리적 범주에 완전히 포섭되지 않는다는 것, 단일성, 다수성, 인과성, 목적성 등의 개념 범주는 생명의 과정을 충분히 설명할 수 없다는 한계에 대한 인식이 필요하다(EC: VI, 179). 바로 여기서 과학과 철학의 새로운 결합가능성이 타진된다. 그렇게 함으로써 우리는 “존재 자체의 심층에 도달한다”(EC: 200). 베르그손이 “인식론과 생명이론이라는 두 가지 탐구는 재결합해야 하며 순환적 과정에 의해 서로를 무한히 진전시켜야 한다”고 말할 때 의미하는 것도 바로 그것이다(EC: IX).

이제 과학과 철학의 결합의 이상은 직관 속에서 모든 것이 용해되는 「형이상학 입문」과는 매우 다른 그림이 된다. 『창조적 진화』는 지성의 발생학을 면밀히 연구할 뿐만 아니라 지성의 위상을 직관과 거의 동등하게 정립한 점에서 강한 의미의 비합리주의라는 해석이 들어설 여지를 남기고 있지 않다. 더 나아가서 1922년에 작성된 글 『문제의 위치』에서는 “형이상학은 과학보다 우월하지 않다. 그것들은 둘 다 실재 자체에 근거한다”고 말하고 있으니 『창조적 진화』의 입장은 변화하기는커녕 더 견고해졌다고 보아야 할 것이다(PM: 43).

이와 같이 직관과 지성의 관계는 『창조적 진화』에서는 생명의 인식을 중심으로 해서 무리없이 맞물린다. 그런데 이제 지성적 인식의 위상을 둘러싸고 꽤 심각한 문제가 나타난다. 지금까지 본 것처럼 지성은 자신의 영역에서 즉 물질에서는 절대지를 제공한다. 그럼에도 불구하고 형이상학과 인식론의 가장 까다로운 문제들을 다루는 이 책의 3장에서 베르그손은 물질의 법칙들이 객관적 실재성을 표현하는 것이 아니라 정신의 “아주 부정적인 경향들”을 나타내는 것이며(EC: 219), 수학적 질서는 “부정의 체계”(système de négations)이자 “진정한 실재성의 현존이기보다는 부재”라고 말한다(EC: 209). 이러한 규정은 그것이 무엇을 의미하는가를 살펴보기 전에 그 표현방식만으로도 문제거리가 될 수 있다. 지성은 물질에서 절대지에 도달하며 과학은 물질적 실재 자체에 근거하는데, 지성

적 인식과 물질적 실재는 부정 혹은 부재에 불과하다는 말은 진술 자체 만으로도 모순처럼 들린다. 그래서 들뢰즈도 부정의 문제에 관해 “최악의 모순이 체계의 한복판에 자리잡고 있는 것 같다”고 지적한다(Del-euze 1966: 74). 특히 베르그손의 철학을 부정이 아니라 긍정의 철학, 차이들의 철학으로 해석하는 그에게서 이 모순은 중대한 것임에 틀림없다.

이 문제를 이해하기 위해 과학적 인식에 대한 베르그손의 견해를 살펴보자. 베르그손은 과학이 보여주는 탁월한 성과를 이중적으로 해석하는데 하나는 협약주의(conventionalisme)적 관점이고 다른 하나는 점진주의(approximatisme)라 할만한 관점이다. 우선 과학은 사물을 전체로서가 아니라 특정한 측면에서 부분적으로 고찰할 수밖에 없고, 측정의 단위들을 정하며 일정한 변수들을 선택하지 않을 수 없다. 게다가 과학이론은 문제들이 제기되는 순서에 상대적인 방식으로 구성될 수밖에 없다(EC: 219-220). 생리학자 비샤는 생리학을 물리화학의 용어로 표현하는 데 거부감을 보이면서 만약 생리학이 물리학보다 먼저 나왔다면 강의 흐름, 결정의 응집, 행성들의 운동 등이 모두 자극과 반응, 감수성, 수축성 등의 생리학 용어로 표현되었을 것이라고 말한 바 있다<sup>6)</sup>. 과학에 필수적인 단위나 법칙들, 이론들이 자연 안에 그 자체로 존재한다는 실재론적 입장을 거부하는 점에서 베르그손은 협약주의적 관점을 취한다<sup>7)</sup>. 과학적 인식이 일종의 부정적 경향이라는 주장은 우선 이런 점에 의거한다. 하

6) 자비에르 비샤(Xavier Bichat)(1801), 『삶과 죽음에 대한 생리학적 연구』, *Recherche physiologique sur la vie et la mort*, GF-Flammarion, 1994, pp. 122-123.

7) 베르그손의 협약주의는 그의 제자인 수학자 에두아르 르루아(E. Le Roy)에게 빚지고 있다(EC: 219). 르루아는 「새로운 실증주의Un positivisme nouveau」(*Revue de métaphysique et de morale*, t. IX, mars-avril 1901, pp. 138-153)라는 논문에서 자신의 입장을 유명론과 구별하면서 과학적 사실들과 법칙들은 규약에 속하지만 임의적인(arbitraire) 것은 아니라고 말한다. 그것들은 인간 행동의 필요성에 근거하기 때문이다. 이러한 르루아의 실용주의적 입장은 베르그손에서 빌어온 것이다. 따라서 우리는 베르그손의 실용주의가 협약주의와 관련을 맺고 있음을 알 수 있다.

지만 끝이어서 베르그손은 “물질에는 근사적으로 수학적 질서가 내재하며, 그것은 일종의 객관적 질서라 할 수 있고, 과학의 진보는 거기에 가까워짐을 가능하게 할 것”이라고 말한다(EC: 219). 이는 물질이 기하학의 무대인 순수공간을 향하는 운동으로 구성된다는 베르그손의 형이상학과 연관되는데 이에 대해서는 다음 절에서 다루어 보겠다. 여하튼 이 맥락에서는 협약주의가 과학법칙들에 대한 부정적 묘사를 가능하게 한다면 점진주의는 과학적 인식의 절대성을 확신하게 해 주는 것 같다. 물론 협약주의가 반드시 부정성과 관련되는지 그리고 점진주의가 과연 인식의 절대성을 기초할 수 있는지는 여전히 따져보아야 할 문제로 남는다. 게다가 한 철학의 내부에서 이 두 가지 관점이 어떻게 화해할 수 있는가 하는 것도 문제이다. 적어도 우리는 이 두 가지가 베르그손에서 극단적인 형태로 공존하는 것은 아니라는 말을 할 수 있을 것 같다. 우리는 그가 “자연의 밑바닥에는 수학적 법칙들로 정의된 어떤 체계도 없으며, 수학은 일반적으로 물질이 다시 떨어지는 방향을 나타낼 뿐”이라고 말할 때 그것을 짐작할 수 있다(EC: 220).

### 3. 생명과 물질, 위계인가, 평등인가

#### - 부정성의 문제를 중심으로

『창조적 진화』에서 부정성의 문제는 인식론에 국한되지 않는다. 여기서 인식론과 존재론은 분리되지 않는 순환 구조를 형성하고 있다. 그러므로 이 절에서는 인식론의 문제를 존재론의 배경 위에서 다루지 않을 수 없다. 기계론과 목적론의 관점을 동시에 비판하는 이 책의 1장 말미에서 베르그손은 유기체를 단순한 기계로 간주하는 기계론의 입장을 비판하는 이유를 다음과 같이 말한다. “이 기계(유기체)의 물질성은 더 이

상 사용된 수단들의 전체가 아니라 극복된 장애물(obstacles)의 전체이기 때문이다. 그것은 적극적 실재라기보다는 부정(négation)이다”(EC: 94). 이 말의 의미는 생명 진화의 방향들을 추적하는 2장에 가서야 이해될 수 있는데 거기서 생명은 물질이라는 장애물을 극복하고 “물질에 비결정성을 덧붙이려는 노력”으로 정의된다(EC: 116, 127). 따라서 장애물이라는 비유는 부정이라는 표현과 함께 단순히 인식적 차원이 아니라 사물 자체, 물질 자체에 적용되는 것임을 알 수 있다. 2장 전체의 작업은 생명 진화를 물질에 적응하고 거기서 자신의 창조적 경향들을 전개시키는 ‘생명적 약동’(élan vital)의 적극적 활동으로 설명하는 것이다. 그러면 노력과 장애물로 묘사된 생명과 물질은 서로와 관련하여 어떤 위상을 차지하고 있는가. 즉 그 관계설정은 어떠한가 하는 질문에서 시작해 보자.

베르그손이 묘사하는 생명은 물질과 대면하여 승승장구하는 전사의 그것이 아니다. 극복이니 노력이니 하는 것은 바로 이 대면의 어려움을 묘사하는 표현들이다. 생명의 약동은 유한한 힘에 지나지 않는다는 어구가 수차례 반복해서 나타난다(EC: 127-128, 142, 252, 254). 두 가지만 들어 보자.

약동은 유한하고 단 한 번 결정적으로 주어졌을 뿐이다. 그것은 모든 장애물을 다 넘을 수는 없다(EC: 254).

가장 완벽한 작품에서 노력이 외적 저항들과 자신의 고유한 저항을 이긴 것처럼 보인다 해도, 거기서조차 그것은 자신이 의지할 수밖에 없었던 물질성에 좌우되고 있다(EC: 128).

생명의 진화를 이끄는 추진력으로 제시된 일종의 생명원리가 시간 속에서 결정적으로 주어진 것이며 물질의 장애물을 넘고자 하는 노력임에도 불구하고 결코 완벽하게 성공할 수 없다는 사실은 물질적 원인이 결

코 우연적인 것이 아니라 필연적인 것임을 말해 준다. 즉 생명현상에서 물질은 없어도 되는 사소한 요인이 아니라 생명의 활동에 적극 개입하여 진화의 방향을 되돌려 놓거나(마비, 퇴화) 소멸시키거나(멸종), 유기체가 생존에 성공한 것처럼 보이는 경우에도 그것의 구조나 환경으로서 필수적 요소를 구성한다. 이런 상황에서 부정이나 장애물이라는 말은 정확히 무엇을 의미하는가? 가장 단순한 대답은 이것이 상대적인 표현이라는 것이다. 즉 물질은 생명의 관점에서 볼 때 부정적인 요인이다. 나중에 보겠지만 『창조적 진화』에서 이러한 생각은 하나의 해답으로 제시될 수 있다.

그러나 생명과 물질의 관계를 본격적으로 다루는 3장으로 가면 이 대답으로 만족할 수 없는 상황이 펼쳐진다. 생명과 물질의 관계 문제는 이미 이 책의 서두에서부터 중요한 주제라고 할 수 있고 전체적으로 보아 양자의 대립이라는 구도에서 이해할 수 있지만 1장에서는 주로 기계론에서 전제하는 고정된 물질관을 비판하고 2장에서는 생명적 활동의 관점에서 물질을 극복해야 할 장애물로 묘사한다면 3장에서는 그것은 새로운 국면을 띠게 된다. 여기서 물질과 생명은 정반대되는 방향의 ‘운동’ 속에 있는 두 흐름으로 제시되고 그 과정에서 “지성의 발생을 추적하는” 작업이 수반된다. 베르그손 형이상학의 최종적 구도를 형성하는 이 국면은 독자에게 일종의 ‘이념적’(idéal) 기획 안에 위치하는 노력을 조건으로 요구하면서 “지성과 물질의 동시발생”의 과정을 설명한다<sup>8)</sup>. 그래서 우리는 베르그손식의 사유실험에 참여하게 된다. 그러므로 여기서 출발점은 생명이 아니라 의식이라는 점을 기억해 두자<sup>9)</sup>.

8) 우리는 idéal이라는 표현을 문맥에 따라 ‘관념적, 이상적, 이념적’과 같은 다양한 방식으로 번역하겠다. 베르그손 자신은 좀 더 나중에(EC: 238-251) ‘물질의 관념적 발생’(genèse idéale)이라는 제목으로 물질 자체의 형이상학적 발생을 다루지만 이미 의식체험으로부터 물질과 정신의 두 방향의 운동을 이끌어내는 이 시도에서부터 그 내용이 충분히 개진되고 있어서 우리는 이것을 ‘이념적 기획’이라고 규정한다.

9) 주 15(*infra*)를 참조할 것.

베르그손 철학의 최초의 동력인 의식적 지속의 체험을 상기하면, 우리의 과거기억 전체를 초긴장 상태에서 단일하게 밀집시키는 ‘의지’의 극한 상태와 그와 반대로 주의를 흠뜨림(이완, détente)으로써 과거는 추억의 단편들로 흩어지고, 결국 신체와 관련된 감각들에 이르게 되는 양극단을 차례로 상상할 수 있다. 이 양극단의 운동에서 전자는 ‘정신성’(spiritualité)의 방향임에 틀림없고 후자는 ‘물질성’(matérialité)의 방향이라고 “추정할 수 있다”(EC: 201-202)<sup>10</sup>. 그 이유는 흩어진 감각질의 단편들은 ‘서로 외재적인 부분들’(partes extra partes)로 되어감에 따라 우리에게 비록 물질 자체는 아니라도 그것의 이상적 배경이 되는 순수공간을 엿보게 해주기 때문이다. 순수공간은 정신이 자신의 이완되는 운동의 끝지점에서 형성하는 도식(schéma)인데 지성의 극한적 형태, 즉 ‘지성성’(intellectualité)은 바로 거기서 활동한다. 베르그손은 지성의 본질적 기능을 분석(또는 분할)으로 보고 있으므로 이러한 분석이 완벽하게 행해질 수 있는 지성적 상상력의 공간이 바로 순수공간이다. 지성은 물론 정신(esprit)의 기능이다. 하지만 정신은 직관과 지성으로 이분되어 직관이 정신의 본래적 방향으로 운동한다면 지성은 거꾸로된 운동을 하는 것으로 묘사된다(EC: 179, 224). 그것은 지성이 물질에 적응하는 기능이고 위에서 추정된 바와 같이 물질은 정신과는 반대의 운동을 하기 때문이다. 그러나 물질은 “아무리 짧은 것이라 해도 아주 약하고 사라져 가는 지속에 속하는 것이지 무는 아니기 때문에”(EC: 202) 무한히 분할 가능하고 동질적인 부분들이 서로에 대해 완벽하게 외재적인 물질의 이상(연장실체)은 바로 지성에 의해 재구성된 물질이다. 그 점에서 지성성과 물질성은 일치하게 되며 이것이 바로 지성과 물질의 ‘관념적’ 동시발생을 의미한다. 지성과 물질은 공간이라는 동일한 형식을 향해 ‘상호적응’하는 과정에서

10) 베르그손이 정신성을 무엇보다도 ‘의지적인’(volontaire) 특징으로 규정하는 것은 맨드 비랑에서 라베송으로 이어지는 프랑스 유심론의 맥락에서 이해할 수 있다.

유래하며(EC: 207), 이상적 공간에서 그것들은 지성성과 물질성으로 변형되어 순환적으로 정의된다<sup>11)</sup>. 그렇게 해서 지성이 추구하는 과학적 법칙이 물질에 적용되는 사태가 설명된다. 실재론자들이 생각하듯 물질의 법칙들이 그 자체로 물질 속에 존재하는 것도 아니고 칸트가 주장한 것처럼 지성이 자신의 형식을 물질에 부과하는 것도 아니다.

지성과 물질의 동시발생을 가능하게 하는 운동은 정신성을 향한 운동과 대립되는데 베르그손은 양자의 관계를 특이한 용어로 규정하고 있다. 그에 따르면 후자는 전자로 “역전(inversion)의 방법에 의해, 심지어는 단순한 중단(interruption)에 의해 옮겨갈지도 모른다”(EC: 202). 일단 조건법으로 제시된 이 문장은 다시 한 번 “물리적인 것은 단지 심적인 것을 역전시킨 것이라고 [...] 가정해 보자”(EC: 203)고 함으로써 이것이 이념적 기획임을 분명히 한다. 역전이라는 말이 의미하는 바를 즉시 이해하기는 어렵지만 아무튼 그러한 존재론적 관계설정으로부터 수학적 질서와 물질의 존재에서 “부정의 체계” 및 “진정한 실재성의 현존보다는 부재”(EC: 209)를 보는 것을 정당화할 근거가 마련되는 것은 틀림없는 것 같다. 이로써 베르그손의 ‘유심론적’(spiritualiste) 전제가 가감없이 드러난다. 물질적 실재성은 정신적 실재성의 역전으로 구성된다는 것이라면 전자에 대한 후자의 우월성은 분명하고 베르그손은 잘 알려진 것처럼 플로티노스와 라베송의 철학에 가까워진다. 그렇다면 이들에게서와 같이 ‘타락’(dégradation)이라는 말보다 역전이나 중단이라는 말을 선호하는 이유는 무엇일까? 가령 라이프니츠의 유심론에서도 물질은 ‘정신의 타락’이자 ‘순간적 정신’이다. 플로티노스와 라베송에 대해서 베르그손은 3장의 한 각주에서 자신과의 유사성을 말하고 있다. 물론 이 고대철학자는 “플라톤과 같이 수학적 본질을 절대적 실재로 삼고” 변화를 “불변성의 타

11) 연장실체(물질성)로서의 물질은 지성에 의해 무한분할되는 것이고 극한적 의미의 지성(지성성)은 물질(또는 공간)을 무한히 동질적, 상호외재적 부분들로 분할하는 것이므로 양자는 순환적으로 정의된다.

락”으로 본 점에서 여전히 베르그손이 비판하는 지성주의철학의 반열에 속한다. 마찬가지로 그가 “연장을 근원적 존재(l'Être originel)의 역전은 아니지만 그 본질의 약화, 유출과정의 마지막 단계로 본 점”도 지적되고 있다(EC: 211). 약한 어조이기는 하나 역전과 타락의 차이를 베르그손 자신은 의식하고 있다. 이제 그것은 다른 문맥에서 훨씬 더 중대한 차이로 나타나게 된다.

그 차이는 우선 생명의 질서와 기하학적 질서를 다루는 곳에서 두드러진다. 이미 본 바와 같이 생명에 대한 직관과 마찬가지로 지성과 과학은 나름의 실재성에 근거하며 절대에 접근한다고 주장되었다. 생명의 유적(générique) 실재성과 물리적 법칙의 관계적 특성을 비교하는 맥락에서 베르그손은 전자는 “유전(hérédité)이라는 의심할 수 없는 사실”(EC: 228)에 의해 “사물 자체(la chose en soi)에, 실재(réalité) 자체에 근거”할지도 모르고 따라서 절대에 접할지도 모른다고 조건법으로 말하고 나서, 후자의 경우에도 그것이 “역전된 질서의 실재(réalité d'ordre inverse)에 근거한다면[···] 상대적 인식은 아닐 것”이라고 역시 조건법으로 말한다(EC: 231)<sup>12)</sup>. 여기서 우리는 여전히 이념적 차원에 있기 때문에 단정적 어조를 볼 수 없지만 역전된 질서라는 말은 분명 위에서 본 역전된 운동과 관련된 용어이다. 그러면 역전된 질서의 실재는 실재의 부정인가 혹은 타락인가 아니면 또 하나의 실재인가? 다시 말해 양자의 관계는 위계적인가 아니면 평등한가? 여기에는 일원성과 이원성 사이에서 일종의 주저 또는 왕복이라 할 만한 태도가 발견되는 것이 사실이다. 물질의 인식이 지성에 상대적이 아니라 그 자체적인 것, 절대적인 것에 접한다면 물질 자체는 실재이지 허상은 아닐 것이다. 그러면 물질과 정신은 두 종류의 실재, 혹은 적어도 한 실재의 두 국면을 이루는 평등한 관계라고 추정할 수 있

12) 역전된 질서의 실재는 물질을 말한다. 이것을 생명적 질서라고 한 것은 오류이다 (황수영(2005), 『근현대프랑스철학』(2005), 철학과 현실, 370쪽).



다. 다른 한편으로 물질이 진정한 실재의 전도 혹은 역전에 지나지 않는다면 이 관계는 위계적이다. 이 경우 역전의 관계는 ‘상호적인’ 것이 아니라 ‘일방적’이기 때문이다. 즉 이 지속의 철학자는 정신성을 향하는 운동의 역전으로부터 물리적 운동의 발생을 이야기하고 있을 뿐 그 반대의 관계는 말하고 있지 않다.

이제 무질서와 두 질서에 대한 본격적인 고찰은 이러한 모순을 더욱 심화시키는 역할을 한다<sup>13)</sup>. 베르그손은 “인식론은 무질서의 관념에 대한 비판으로부터 시작해야 할지도 모른다”고 말할 정도로 이 문제에 무게를 두고 있다(EC: 221). 무질서의 관념은 혼돈에서 세계의 기원을 설명하는 신화적 사고에 이미 내재해 있다. 플라톤의 이데아론, 아리스토텔레스의 질료형상설로부터 감각적 다양성을 지성의 범주에 의해 질서지우는 칸트의 인식론에 이르기까지 지성은 무질서를 극복하는 나름의 형식에 의해 고유한 가지성을 확보하는 것으로 생각되어왔다. 다만 고대의 형상적 사유는 생명의 질서를 모범으로 하는 목적론적 체계였다면 근대의 과학적 사유는 수학적 질서를 모범으로 하는 기계론적 체계로 흔히 대립되고 있다. 그래서 고대에는 생명의 유적 사고를 물질의 영역에까지 확대한 반면 근대과학은 법칙적 사고를 생명과 정신에까지 확대한다. 베르그손은 양자에서 보이는 자의적 일반화를 비판하면서 두 입장을 각각 제자리로 돌려보낸다. 유적 사고가 생명의 설명에서 강점이 있다면 법칙적 사고는 물질에 대한 정밀한 인식에서 찬란한 승리를 거두었다<sup>14)</sup>. 그러나 양자 공히 무질서를 두 질서의 “공통의 기체”로 전제하는데(EC:

13) 이 이론의 중요성에 대해서는 다음 논문을 참고할 수 있다. Paul-Antoine Miquel (2010), “De la signification de la vie”, *L'Évolution créatrice de Bergson*, Arnaud François (éd.), Paris, Vrin, p. 188.

14) 이 말은 오늘날 생명현상을 고대적인 방식으로 모두 설명할 수 있다는 것은 아니고 유적 사고가 유전이라는 사실에 기초하여 개별자들을 묶어주는 생물학의 분류체계를 정당화한다는 의미에서 수학적 법칙으로 접근할 수 없는 생물학의 고유한 영역에 적용된다는 것이다(EC: 225-232)

223) 전자는 생명의 질서를 먼저 놓고 이의 감소나 단순화에 의해 물질의 질서로 내려오는 반면 후자는 수학적 질서를 통해 자연의 운동방식을 설명한 다음 생명의 질서를 그것의 복잡화 정도로 간주하는 것이다. 따라서 양자에서 모두 무질서에서부터 생명적 질서에 이르는 데는 계층화된 직선적인 과정이 있다(EC: 237). 매우 단순명쾌한 사고방식이라 할 것이다.

다시 부정성에 대한 베르그손의 주장으로 되돌아 오자. 베르그손이 위와 같은 자의적 일반화를 비판하는 것은 질서와 무질서는 언제나 ‘상대적’인 것이라는 존재론적 이유에 근거한다(EC: 235). 예를 들어 시집을 찾아보려고 도서관에 들어갔다가 산문집들만을 본 사람은 “시집은 없다”고 말할 것이다. 하지만 그가 “시의 부재”를 본 것은 아니다(EC: 222). 산문집을 찾으러 간 반대의 경우도 마찬가지다. 또 어떤 정돈되지 않은 방에 들어갔다가 “무질서하다”고 판단하는 경우에 그것은 인간적 삶이 요구하는 특수한 종류의 질서를 ‘기대’하고는 그것이 충족되지 않자 자신의 ‘실망’을 표시한 것이다. 그러나 그 방에는 기계적인 종류의 질서는 (근사적인 형태로나마) 언제나 존재하고 있었다. 즉 “두 질서 중 하나의 부재는 다른 질서의 현존”이라는 것이다(EC: 234). 기계적인 것도 인간적인 것도 아닌, 질서의 기체로서 무질서가 먼저 있고 그것이 두 질서에 의해 채워진다는 생각은 철학적 사변이 낳은 착각들 중에 대표적인 것이다. 그래서 부재 혹은 무질서라는 부정성은 특정한 질서에 대한 우리의 기대가 충족되지 않았다는 “마음의 상태(état d’âme)”를 표현한다(EC: 235).

이제 베르그손은 존재론의 좀 더 심층적인 문제인 ‘무’의 개념을 살펴 보면서 동일한 종류의 착각을 발견한다. 라이프니츠의 유명한 물음, “도 대체 왜 무가 아니고 무언가가 존재하는가?”의 배후에는 존재가 “무의 극복”이라는 생각이 있다. 게다가 무를 극복할 정도의 강력한 존재는 심

리적이거나 물리적인 것보다는 논리적 존재이다. 왜냐하면  $A=A$ 라는 논리적 공식의 존재는 시간과 무관하게 ‘영원성’ 속에 단번에 위치하기 때문이다(EC: 277). 이런 이유로 고대 이래 존재의 모범은 논리적이고 수학적인 본성을 갖게 된 것이다. 그러면 시간적 본성을 갖는 모든 존재는 부차적인 실재성만을 갖게 된다.

그런데 여기서 문제가 되는 것은 모든 것의 부재를 지칭하는 “절대무”(le néant absolu)인데 이러한 무의 관념이 도대체 상상할 수 있는 것일까. 절대무는 우선 ‘전체’의 관념과 외연이 같다. 왜냐하면 그것은 존재 전체를 삭제한 후에 성립할 수 있기 때문이다. 그런데 전체를 삭제한다는 일이 어떻게 가능할까. 내가 두 눈을 감고 의식 속에서 일어나는 모든 것들을 하나하나 지워가는 행위를 상상해 보자. 외적 지각들을 모두 제거한다고 해도 나는 내적 지각의 세계에 잠긴다. 내적 지각들을 지탱하는 의식 자체를 제거한다고 생각해 보자. 그러면 곧바로 또 다른 의식이 나타나 사라지는 의식을 지켜보고 있다(EC: 278). 이와 같은 의식의 분열 현상은 데카르트의 방법적 회의의 전제를 근본적으로 문제삼는 것이다. 모든 것을 삭제한다는 행위는 우리의 직관을 넘어서는 일일 뿐 아니라 베르그손에 의하면 “사각의 원”처럼 그 자체로 모순되는 관념이다(EC: 280). 왜냐하면 그것은 “그 실행을 가능하게 하는 조건 자체를 파괴하는 것”이기 때문이다(EC: 283). 결국 삭제라는 행위는 언제나 상대적인 것에 머물러 있을 수밖에 없고 무의 관념은 무질서의 관념과 마찬가지로 어떤 존재에 대한 기대가 충족되지 않을 때 생겨나는 실망을 표현한다. 무질서가 다른 질서의 현존이듯이 무의 관념도 다른 존재로의 ‘대치’(substitution)를 의미할 뿐이다(EC: 282). 이어서 베르그손은 삭제하는 행위에 내재하는 부정의 힘은 기존재하는 무언가에 대한 긍정에 이차적으로 개입하는 것에 지나지 않기 때문에 순수한 실재(즉 무 자체)를 표현하는 것 이기보다는 ‘교육학적’이거나(잘못을 교정하겠다는 의지) ‘사회적인’(타

인에게 나의 반대의사를 알리는) 본성을 갖는다고 지적한다(EC: 286-288).

이제 무질서와 무가 주관에 상대적인 것이라면 실제로는 두 종류의 실재 또는 “서로 환원이 불가능한 두 종류의 질서”를 인정해야 한다(EC: 236). 베르그손의 용어로는 “생명적인 것(le vital)과 자동적인 것(l’automatique)”의 질서들이다. 이미 베르그손이 의식의 긴장과 이완이라는 사유 실험에서 가정했듯이 정신은 자연적 방향을 좇을 때 “생명적인 것 또는 의지된 것(le voulu)”의 질서를 발견하며 반대 방향 즉 지성의 방향을 따를 때 “타성적인 것(l’inerte) 혹은 자동적인 것”의 질서를 발견한다. 여기서 베르그손이 생명적인 것을 “의지적인 것(le volontaire)”과 구분해서 “의지된 것”이라고 표현하는(EC: 224-225) 이유는 의지적인 것은 정신성 자체를 말하며 생명적 운동은 정신성 자체는 아니기 때문이다<sup>15)</sup>. 질서는 현실화된 존재의 존재방식이며 따라서 모든 존재는 생명적인 것(심리적인 것을 포함하여)과 물리적인 것으로 나누어질 뿐이다. 아무튼 생명의 질서와 기계적인 질서는 두 질서의 이론에 의하면 환원불가능한 관계, 즉 평등한 관계를 누린다. 왜냐하면 무질서는 거짓 개념이며 두 질서 중 하나의 부재는 다른 것의 현존 즉 대치이고 이것은 양자에 상호적으로 적용되는 사실이기 때문이다.

무질서와 무의 관념은 『창조적 진화』 말미에서 상당히 강력한 논변을 구성하고 있다. 그러면 앞에서 수학적 질서와 물리적 법칙들에 가한 부정적 규정들은 이 입장에 의해 회고적으로 해석해도 될까. 그러나 여기에 여전히 애매함이 존재한다. 사실 무질서와 두 질서의 이론은 수학적

15) 그러므로 베르그손은 ‘정신적(spirituel) 질서’라는 말을 하지 않는다. 물론 베르그손은 생명적 질서의 사례로 베토벤의 교향곡과 같은 예술작품의 질서를 드는데 이것은 오히려 정신성(spiritualité)에 가까운 것이 아닌가 자문할 수도 있다. 아마도 이렇게 나타난 정신성이란 생명의 옷을 입고 개체적인 의식 안에서 구현된 것(즉 심적인 것 le psychologique)이기 때문이라 생각된다. 이런 구분이 가능한 것은 베르그손이 나중에 개체화되기 이전의 정신성(잠재성 혹은 초의식) 자체에 대해 말하기 때문이다.

질서의 부정적 본성을 보충설명하고 심지어 ‘증명’하기 위해 제시된 것이다. 베르그손은 앞서 우리가 사유실험이라고 말한 것을 상기하면서 두 질서 사이의 관계가 “의식과 감각 경험에 의해 동시에 암시되고 있음을 확립하는 것으로는 충분하지 않”고, “기하학적 질서는 단지 반대편의 질서의 제거일 뿐이기에 설명이 필요없다는 것을 증명해야만 했다”고 말한다(EC: 237-238) 그런데 위에서 본 것처럼 제거가 대치에 불과하다면 부정성은 상대적 의미로 이해된다. 그래서 이번에는 생명적 질서 또한 기하학적 질서의 제거로써 자연스럽게 설명될 수 있다. 그렇다면 생명 역시 부정성으로 규정할 수 있지 않겠는가? 그 경우 부정이라는 말은 아주 사소한 의미밖에 갖지 않을 것이고 베르그손이 물질과 기하학의 체계에 대해 것처럼 강조한 부정적 규정이 가진 고유한 뉘앙스는 소멸하게 될 것이다. 무질서와 두 질서 그리고 절대무의 불가능성에 대한 고찰은 긍정성에 기초한 새로운 형이상학의 단초를 제공한다고 할 수 있겠지만 수학적 질서의 부정성을 증명하는 데는 별로 효과적이지 않다. 오히려 우리가 보기에는 그것의 실재성을 증명하는 데 더 효과적일 것 같다.

#### 4. 의식 일반과 생명, 물질의 관계 - 생성의 관점에서

앞에서 본 바로는 생명과 물질은 ‘진정한 실재’와 ‘역전된(inverse) 질서의 실재’라는 이분법으로 설명되는데 두 질서의 이론으로는 무엇이 정확하게 더 우위에 있는가를 말하기는 어렵다. 인식의 관점에서는 둘 다 절대지라고 말하고 있기 때문이다. 사실 무질서와 두 질서, 그리고 무에 대한 고찰은 존재와 질서를 이미 만들어진 것, 베르그손의 용어로 말하면, 생성의 ‘단면’(coupe)을 놓고 탐구하는 데서 나타난 오류를 드러내는 시도이기도 하다<sup>16)</sup>. 이러한 존재론적 차원에서 부정의 궁극적 의미는 “흠

러가는 실재에 등을 돌리고” 이미 만들어진 것, 고정된 것, 지나온 궤적만을 보려고 하는 것으로 이루어진다(EC: 293). 이것은 이미 산출된 것, 생성된 것의 관점이 아니라 즉 생성 자체의 의미에서 볼 때는 명확해진다. 거기서는 ‘역전시킨다’(inverser)는 말의 동사적 의미가 되살아난다. 물리적인 것은 정신적인 것(생명적인 것이 아니라)의 역전이고 거기서 위계관계는 분명하다. 그렇다면 물리적인 것에 대한 부정적인 규정은 생명보다는 정신의 관점에서 그렇다고 보아야 할 것이다. 하지만 그때 정신이란 무엇인가? 그리고 그것은 생명과 어떤 점에서 구분되는가? 왜냐하면 생명적인 것은 정신성의 방향과 동일한 운동을 하는 것으로 이야기 되기 때문이다.

사실 베르그손은 정신이라는 말보다 의식이라는 말을 선호한다. 『창조적 진화』 전체에서 정신이라는 말보다 의식이라는 말이 더 자주 사용되고 있다. 그러나 의식은 이제 개인적 체험과는 무관한 어떤 종류의 ‘원리’의 지위를 가지게 된다. 베르그손은 이 책의 2장에서 마비, 기생, 퇴화, 자유를 향한 도약 등 생명의 진화가 보여주는 변화무쌍한 현상들을 후반부로 갈수록(EC: 180sq) 의식의 잠듦과 깨어남이라는 이중의 특징에 의해 재구성하고 있다<sup>17)</sup>. 지성과 본능을 가르는 기준도 의식이며 직관을 본능의 상태에서 깨어나게 하는 것도 결국 의식이다. 사실 진화는 처음에는 ‘생명의 약동’의 결과로 설명되는데 그러면 의식은 약동보다 우월한 원리인가? “생명, 즉 물질을 통해 던져진 의식”이라는 표현을 보면 그런 결론이 도출될 것 같다(EC: 183). 앞서 본 약동의 유한성이 거기서 유래한다. 이제 의식은 “의식 일반”(la Conscience en général) 또는 “보편적 생명(la vie universelle)과 동일한 범위의 것”으로 자연스럽게 규정된

16) ‘단면’ 또는 ‘절단면’이라는 용어의 존재론적 의미는 『물질과 기억』의 1장의 이미지 이론과 밀접한 관련을 맺고 처음 나타난다. MM: 81, 154, 165, 166, 168.

17) 「의식과 생명」(1911)에서도 의식은 생명과 동외연적인 것으로 설명하고 있다. ES: 7-8, 13.

다(EC: 187). 후자의 표현은 이후에는 거의 사용되지 않는다. 좀 더 나중에는 “더 좋은 말이 없어서 우리는 그것을 의식이라 불렀다. 그러나 문제는 우리 각자의 안에서 기능하고 있는 감소된(diminuée) 의식이 아니다”라고 함으로써 이를 재확인한다(EC: 238).

이 원리는 결국 끝없는 변화, 성장, 창조로 규정되는 지속 이외에 다른 것이 아니다. 베르그손은 의식의 체험에서 지속을 발견하였기 때문에 일종의 우주적 의식이라 할 수 있는 것을 최고의 원리로 놓는 것이다. 이와 더불어 “물질의 관념적 발생”이 다루어진다. 물질의 발생과정은 “원인의 중단은 [...] 결과의 역전과 등가”이며 “이완되기(se détendre)만 하면 확장되는(s'étendre) 원리”에 의한 과정으로 묘사된다. 이완은 앞에서 본 것처럼 의식이 긴장을 향한 자신의 본래 방향의 반대로 가는 운동이며 확장은 연장(l'étendue)을 향해 가는 운동이다. 그러니까 정신적 원리의 이완으로부터 곧장 연장으로 가는 운동을 도출하려고 하는 것이다. 의식의 차원에서는 자신의 운동의 중단인 것이 결과인 물질에서 볼 때는 역전된 운동을 낳는다. 하지만 이러한 발생은 앞에서 그랬던 것처럼 여전히 조건법과 가정법으로부터 추정되고 있다. 형이상학적 동기에서 베르그손이 드는 사례는 언제나 위로부터 아래로 내려가는 방식으로 다루어진다. 가령 시인이 시를 창조하는 행위는 정신의 단순한 행위이고, 그 창조 행위가 일시적으로 중단되면 그의 사유는 저절로 단어들과 문자들로 흩어진다. 그 반대는 불가능하다. 마찬가지로 물질적 우주를 구성하는 원자들의 수가 증가한다는 생각은 부조리하지만 “시인의 사고가 알파벳의 문자들과 구분되듯이, 원자와 뚜렷이 구분되는, 아주 다른 질서에 속하는 실재가 있어서 갑작스런 첨가로 성장한다면 그것은 용납할 수 없는 것이 아니다”(EC: 241). 이러한 실재의 ‘이면’(l'envers)은 “원자들의 병렬”로 표상되는 물질적 세계이고 그것은 결국 더 우월한 다른 실재의 역방향으로부터 생성된다는 것이다.

이제 적극적 실재를 구성하는 정신적 원리의 본성을 좀 더 구체적으로 설명하면 이리하다. 그것은 어떤 고정적 실체라기보다는 “영속적 성장”이며, “끝없이 이어지는 창조”(EC: 239)이자, “연속되는 분출”(jaillissement)이기도 하다. 심지어 “신이 그와 같이 정의된다면 전혀 완성된 것이 아니다. 그것은 끝없는 생명이고 행동이며 자유이다. 창조가 그와 같이 생각된다면 그것은 신비가 아니다”(EC: 249). 『창조적 진화』가 종교철학자들에 의해 범신론논쟁에 휘말린 대목이 여기이다<sup>18)</sup>. 신 또는 우주가 끝없는 창조라면 그것은 ‘능산적 자연’이고 이미 만들어진 것은 ‘소산적 자연’이라 할 수 있을지도 모른다<sup>19)</sup>. 베르그손은 모든 것이 이미 만들어져 있다는 의미를 나타내는 “우주 전체”라는 말을 비판한다. 그에 의하면 “우주는 완성된 것이 아니라 끊임없이 만들어져 가는 중이기 때문이다. 그것은 아마도 새로운 세계들이 첨가되면서 무한히 증대하고 있을 것이다”(EC: 242). 우주가 지속한다는 것은 바로 이러한 의미이다(EC: 11)<sup>20)</sup>. 완성된 우주란 이미 만들어진 것을 가지고 생성을 사유하는 지성적 사유의 전제이다. 전체로서의 우주는 미완성이자 생성 그 자체라는 것이고 그것은 우리의 시간 체험이 증명하는 것이다.

그런데 ‘생성하는’(se fait) 운동이 그 자체로서 존속할 수 있을까? 스피노자의 용어로 말하면 능산적 자연은 소산적 자연 없이 존속할 수 있을까? 의식과 생명 그리고 물질은 바로 이 지점에서 서로 연루되는데 특히

18) 신토마스주의자 자끄 마리탱은 베르그손의 형이상학을 “심층적으로 무신론”이며 “창조적 범신론”이라 표현했다(J. Maritain(1914), *La philosophie bergsonienne*, Paris, Rivière, pp. 31, 149). 자끄 슈발리에의 『베르그손』에서 재인용. J. Chevalier(1926), *Bergson*, Paris, Plon, p. 192.

19) 들뢰즈의 다음과 같은 언급도 이 해석에 가깝다고 할 것이다. “지속은 능산적 자연이며 물질은 소산적 자연이다.” Deleuze(1966), *Le bergsonisme*, PUF, p. 94. Cf. MR: 56.

20) 『사유와 운동자』에서는 “전체로서의 우주는 자기 자신을 기다린다”고 말한다(PM: 28).



의식과 생명의 관계는 혼동을 초래할 수도 있는 구조 속에서 설명되고 있다. 생명과 물질은 반대 방향의 두 흐름이며 전자는 생성하는 운동, 후자는 해체되는 운동으로 규정된다. 생명의 운동은 “해체되는(se défait) 운동”을 거슬러 올라가는 운동이다. 즉 “생명적 활동성이란 역전된 운동 속에 있는 직접적 운동으로부터 잔존하는 것이자 해체되는 실재를 가로질러 생성되는 실재”이다(EC: 248). 이 중요한 문장의 후반부는 2장에서 길게 논의된 내용과 연결된다. 즉 생명은 물질로부터 에너지를 축적하려는 노력이고 물질적 변화의 진행방향을 돌릴 수는 없지만 그것을 “늦춤으로써” 그렇게 한다. 그래서 생명은 “낙하하는 무게를 들어 올리려는 노력”과 같다(EC: 246-247). 전반부는 생명의 운동이 생성하는 운동 자체는 아니라는 것을 보여준다. 그것은 “역전된 운동”으로 표현된 물질 속에 있는 “직접적 운동으로부터 잔존하는 것”이고 자신의 운동을 역전시키는 주체는 생명보다 높은 원리인 의식이기 때문에 생명적 운동은 결국 의식의 직접적 운동이 물질 속에서 잔존하는 형태이다.

사실 생명과 의식의 혼동은 베르그손 해석에서 자주 나타나는 오해 가운데 하나이다<sup>21)</sup>. 다음의 표현을 보자. “생명이 순수의식이라면, 또는 차라리 초의식(supraconscience)이라면 그것은 순수한 창조적 활동성일지도 모른다”(EC: 246). 가정법으로 표현된 이 구절은 바로 아래서 그 반대의 내용을 주장하고 있다. 즉 “실제로는 무기물질의 일반 법칙에 종속된 유기체에 얽매어 있다”(Ibid). 베르그손은 생명이 “심리적 질서에 속함”을 강조하면서 생명의 약동이 물리 세계에서 빌려온 이미지라고 하지만(EC: 258), 물리 세계에서 빌려오지 않을 수 없는 이유는 생명은 어디까지나 거기에 구현된 형태로서만 의미있는 활동일 수 있기 때문이다. 혼동하기 쉬운 표현 하나를 더 들어 보자. 즉 “생명은 물질과의 접촉에서 충동이나

21) 트로피농과 장켈레비치의 해석이 대표적이다. Trotignon (P.), *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique* (1968), PUF ; Jankélévitch (V.), *Bergson* (1931), PUF.

약동에 비교되지만 그 자체로 고찰되었을 때는 막대한 잠재성(virtualité)이며 수천의 경향들의 상호 침투이다”(EC: 259). 잠재성이나 수천의 경향들의 상호침투라는 특징들은 의식과 기억의 지속에서 본질적인 것이어서 생명과 의식의 동질성을 표현하는 것처럼 보이기도 한다. 하지만 여기서 “그 자체로 고찰한다”는 가정의 비현실성을 더불어 생각해야 한다. 의식과 생명을 동일시할 경우 베르그손의 일반적 용법과는 맞지 않는다. 생명을 의식에 비교하는 경우는 자주 발견되지만 의식은 언제나 그 자체로서 고찰되며 생명 현상에 비교되는 경우는 단지 예외적일 뿐이다. 게다가 생명적 힘의 유한성에 대한 강조는 2장 초반부터 3장의 마지막까지 일관되게 반복되는 주제이다. 이 문제는 베르그손주의를 유심론으로 볼 것인지 또는 생기론으로 볼 것인지 하는 문제와 관련하여 중요성을 갖는다. 『창조적 진화』에 대한 면밀한 독서는 명백히 전자의 손을 들어준다.

『창조적 진화』의 유심론적 경향은 앞에서 본 의식 체험을 근거로 하는 이념적 기획에 이미 암시되어 있다. 다음의 표현을 보자. “순수의지, 즉 물질 속에 생명을 전달하며 관통하는 흐름”에 도달한다는 것은 거의 어려운 일이지만, 그럼에도 불구하고 “모든 생명의 원리와 모든 물질성의 원리에 도달하기 위해서는 더 멀리 나아가야 할지도 모른다”(EC: 239). 이원성을 넘어서고자 하는 노력은 베르그손의 저작 전체에서 발견된다. 양과 질, 지속과 공간, 지각과 기억, 정신과 신체, 지성과 직관, 생명과 물질 등은 잘 알려진 베르그손의 이분법적 도식들이다. 이러한 이원성은 베르그손이 매번 새로운 문제를 제기할 때마다 그것을 명확히 구성하는 데 도움을 주었다. 마치 양극을 진동하는 추의 운동처럼 한 개념의 의미가 그 대립적 힘에 의해 어디까지 확장될 수 있는지를 보여주는 것이다. 이원성은 베르그손 자신도 강조하지만 사실 두 대립항의 극한을 탐험하는 방법적 기획의 성격을 갖는다. 들뢰즈는 이 문제를 잠재성과 현실성의 차원들과 연관시키며 상당히 중요하게 다루고 있다(Deleuze,

1966 : 93-99). 대립항들을 넘어서고자 하는 이념적 기획은 아마도 잠재성의 차원에서 정당성을 가질 수 있을 것이다. 그런데 『창조적 진화』 3장의 후반부에서 우리는 저자가 이념적 기획을 넘어서서 실제적 생성의 과정을 묘사하는 것을 볼 수 있다. 베르그손은 ‘생명의 의미’라는 3장의 마지막 절에서 이제까지 가설적 차원에서 논해 오던 것을 다음과 같이 종합, 정리하고 있다.

생명의 기원에 있는 것은 의식이다. 차라리 초의식(超意識, supraconscience)이 더 적절한 말이겠다. 의식 또는 초의식은 하나의 불꽃이며 그것의 꺼진 잔해들은 물질이 되어 떨어진다. 그 잔해들을 관통하고 그것들을 유기체들로 조명하면서 불꽃 자체로부터 살아남는 것도 여전히 의식이다 (EC: 261-262).

베르그손에서 의식의 실재성은 지속의 직관에서 도출되기 때문에 단정적으로 말해진다. 의식과 생명의 친연성도 비교적 수월하게 알 수 있다. 생성으로서의 우주 전체와의 유사성도 그렇게 이야기된다. 여기에는 일종의 확대된 공감으로서의 직관 그리고 ‘유비’(analogie)의 방법이 사용된다<sup>22)</sup>. 하지만 원리로서의 의식과 물질의 관계, 특히 그것들의 발생적 관계는 그의 형이상학에서 가장 까다로운 부분이고 그런 만큼 가설적으로 설명되고 있는 것인데, 위 문장에서는 더 이상 가정법이나 조건법을 이용한 주저의 흔적을 볼 수 없기 때문에 지금까지 이념적 기획에 익숙해 온 독자들은 당혹감을 느끼게 된다. 다만 몇 가지 ‘비유’가 등장함으로써 여전히 그 차원에 머물러 있음을 암시하는 것인지도 모르겠다. 여하튼 이 위로부터의 형이상학과 우리가 앞 절에서 제기한 지성적 인식의 절대성 사이에 존재하는 난점은 여전히 해결되지 않고 있다. 초의식

22) 앞의 주 5)를 참조. 유비의 방법에 대해서는 보름스가 잘 설명해 놓고 있다. F. Worms(2004), *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, pp. 182-192.

이라는 원리에서 볼 때 역전의 운동으로 발생한 물질은 일종의 부정성이 될 것이며 따라서 지성적 인식의 부정적 규정에 대한 기초가 된다. 비록 물질이 약한 지속을 한다고 하더라도 말이다. 하지만 두 질서의 이론에 따르면 지성의 절대지가 가능하다고 선언되기 때문에 그의 인식론은 위와 같은 위계적 존재론과는 화해하기 어렵다. 베르그손의 유심론은 이러한 모순을 잉태하고 있다.

실제로 베르그손은 자신이 드러낸 유심론적 입장과 독자들이 이해하는 베르그손 철학 사이에는 좁 거리가 있는 것이 사실이다. 우리는 두 가지 상반되는 해석을 간단히 살펴보고자 한다. 우선 장켈레비치(V. Jankélévitch, 1903~1985)의 유명한 해석이 있다. 베르그손의 형이상학에서 보이는 일원성과 이원성 사이의 망설임은 그의 해석에서 다음과 같이 꽤 명료하게 재정식화된다. “실체(substance)의 일원론”과 “경향들(tendances)의 이원론”이 그것이다<sup>23)</sup>. 실제일원론은 지속을 가리킨다. 베르그손 자신이 물질도 약화된 지속을 한다고 말하고 있고 또 지속에 대해서 드물기는 하나 “실체적”이라는 형용사를 쓰고 있다<sup>24)</sup>. 또 지속은 운동이자 다양한 경향들이기도 하나 상승(생성)하는 운동과 하강(해체)하는 운동은 본성차를 나타내는 두 대립된 경향으로 말해진다. 그런데 장켈레비치는 지속의 원리에 해당하는 것과 생명을 동일하게 취급하고 있다. “유일한 적극적 실재이자 진정으로 최초의 실재는 저항하는 물질을 향상시키고 정신화하는 생명의 노력 자체”이며, 심지어 생명은 “신체를 필요로 하지 않고 (할 수 있다면) 독자적으로 존재하고자 할 것이다”(Jankélévitch, 1931: 168)! 한편 물질은 실체는 아님에도 불구하고 우리 안에 존재하는 모든 ‘악’(le mal)의 근원이다. 여기에 “경향들의 잔인한 대립”이 있다. 즉

23) Vladimir Jankélévitch(1931), *Bergson*, PUF, 1975, p. 174 (이 책은 1931년에 출판되었다가 후에 윤리학을 포함하는 마지막 장을 보완하여 1959년 재출간되었다).

24) 『창조적 진화』에는 이같은 표현이 3번 등장한다. EC: 4, 39, 360.

“의식은 자신 안에 자신의 적을 묵계 해 주는” 것이고 이 “반생명적 경향은 진정으로 무언가”를 나타내기 때문에 의식은 “찢겨진”(déchirée) 체험을 하게 된다(Jankélévitch, 1931: 174-175). 역설적으로 표현하면 긍정성은 자신 안에 부정성을 내포하며 이 부정성 자체가 일종의 긍정성(무가 아니라는 의미에서)으로 기능한다. 마치 헤겔을 보는 것 같다. 다만 여기서의 긍정과 부정의 한결같은 대립이 존재한다는 것을 제외한다면.

장켈레비치 해석의 장점은 명료한 용어로서 일원성과 이원성의 모순을 화해시키고 있다는 것이지만 생명을 더 고차적인 원리로서의 의식과 동일시한 것은 오류이다. 물질의 발생과 무관하게 자체로서 존립하는 것처럼 묘사되는 것은 의식(또는 초의식)의 지속이다. 이러한 초의식이 찢겨진 체험을 한다는 것은 상상하기 어렵다. 베르그손이 제시하는 것은 “두루마리의 풀림”처럼 일종의 자동운동의 이미지이다(EC: 11). 실제적 대립은 개체적 의식과 신체 그리고 생명-물질의 관계에서 나타나는데 하지만 그것들은 대립하면서도 필연적으로 상보적인 운동을 한다. 진화현상에서 나타나듯이 생명의 노력은 물질의 저항에 굴복하기도 하지만 그것을 극복하기도 한다. 물질 없이는 생명계가 보여주는 장관을 상상할 수 없다. 그것들의 상보적 관계는 장켈레비치가 보여준 것처럼 그렇게 비극적인 구조는 아니다.

두 번째로 장켈레비치는 생명(또는 의식)과 물질의 위계적 구조를 필요 이상으로 강조하는 동시에 그것들의 대립 또한 여전히 강조하고 있는데, 그 때문에 우리가 앞에서 본 문제점, 즉 위계구조와 평등구조의 화해 불가능성이 여전히 해결되지 않은 채로 남아 있다. 흥미롭게도 장켈레비치는 무 개념과 부정성을 다루는 맥락에서 이러한 말을 한다. “부정은 무가 아니다. 그것은 다른 운동을 무화시키는 운동이자 다른 경향을 중화시키는 경향이며 적극적인 저항이다. 부정은 그 자체로서 더 이상 부정이 아니다. 즉 그것은 거부이며 긍정적인 힘이다.”(Jankélévitch, 1931:

221) 이 말은 결국 부정이 상대적인 행위라는 베르그손의 주장을 명료화한 것인데 그 경우 어느 한 가지에 배타적으로 적용되는 것은 아니다. 하지만 다음의 말이 기다리고 있다. “그렇지만 생명의 역전이 물질인 것이다”(Ibid)<sup>25)</sup>. 그 반대는 아니라는 것이다. 왜냐하면 “베르그손주의의 최종 입장은 생명의 관점에 위치하기” 때문이다(Ibid). 결국 그는 이 생명의 철학자가 “기계적 질서에 대항하여 생물학적 질서 쪽에” 자리를 잡았다는 것이다(Ibid). 부정을 상대적 행위로만 본다면 물질과 생명의 동등한 실재성을 인정해야 하고, 생명의 관점에 자리를 잡는다면 반대로 생명적 실재성의 우위를 인정해야 하며 여기서 부정은 절대적인 것(되돌릴 수 없는 것)이 된다. 장켈레비치는 이 두 가지를 동시에 선언하는 것이 모순이 아니라고 생각하는 듯하다. 칸트 윤리학이 순수이성의 이율배반을 무릅쓰고 실천이성의 요청에 의해 자유의지쪽에 자리를 잡았다면 베르그손은 여기서 윤리학의 영역에 있지 않다는 것을 상기해야 할 것이다.

장켈레비치의 해석이 베르그손에 대한 강력한 해석으로 자리잡은 지 35년 후에 들뢰즈는 카메라의 각도를 완전히 돌려 베르그손의 다른 얼굴을 드러낸다<sup>26)</sup>. 새로운 해석은 내적 차이(différence interne), 분화(différenciation), 잠재성(virtualité)이라는 열쇠 개념들에 의해 이루어진다. 들뢰즈는 우선 “지속은 자기 자신과 달라지는 것”이라고 정의한다(Deleuze, 1956: 88). 이 과정은 지속 자체가 자신이 본질적으로 포함하고 있는 ‘타자성(alterité)’에 의해 분화하는 내적 차이의 운동이다. 지속은 절대적 일자가

25) 여전히 생명과 의식을 혼동하고 있다. 물질의 운동은 근원적인 정신적 운동의 역전이지 생명적 운동의 역전이 아니다.

26) Deleuze(1966), *Le bergsonisme*, PUF, 여기에서 선보이는 생각들은 1956년에 쓴 「베르그손에서 차이의 개념」(“La conception de la différence chez Bergson”, *Les études bergsoniennes IV*)이라는 논문에 나오는 주요한 개념들에 토대를 두지만 해석의 전체적 체계를 갖춘 것은 물론 이 책의 독창성이다. 자세한 내용은 다음 책을 참조할 것. 황수영(2005) 「베르그손과 들뢰즈 - 들뢰즈의 베르그손 해석」, 『근현대 프랑스철학』, 374-416쪽.

아니라 『의식에 직접 주어진 것들에 관한 시론』에서 그것을 질적 다양성으로 규정한 데서 암시되듯 분화가 가능하다(DI: 90-91; Deleuze 1966: 36). 의식 사실은 요소들이 분리될 수 없게끔 종합되어 있지만 동질적(homogène)이 아닌 ‘이질적’(hétérogène) 종합을 이룬다. 이질성은 지속의 부정적 요소이기느니라 오히려 풍부함의 근원, 다양한 경향들의 근원이다. 들뢰즈의 차이화 운동은 이런 점을 강조한 것이다. 들뢰즈는 이 생각을 진화의 다양한 경향들을 창조하는 생명의 영역에 적용한다. 생명적 경향들의 전개는 생명의 내적 차이의 분화이다. 이 사태는 다시 『물질과 기억』에서 소개하는 ‘잠재성(virtualité)의 도식’을 매개로 설명된다. 현실화되지 않은 기억들은 의식의 다양한 잠재적 수준들에서 공존하는데 기억의 현실화는 곧 잠재성의 현실화이다. 마찬가지로 생명 진화에서도 경향들의 분화는 잠재성의 현실화이다. 잠재성은 기결정된 형상적 본질이 아니라 질적으로 무한히 변화가능한 힘이다. 여기서 문제는 분화 혹은 현실화의 동력이 무엇인가 하는 점이다<sup>27)</sup>. 베르그손에서 그것은 물질과의 접촉이다. 들뢰즈의 도식에서 잠재적인 것은 언제나 현실적인 것과 쌍을 이루기 때문에 이원적 대립은 존재하지 않으며 전자에서 후자로 가는 과정은 자연적이라고 볼 수 있다. 즉 “잠재성은 단지 자신 안에 공존하던 정도들(degrés)로부터 분화될 수 있었을 뿐이다. 분화는 단지 지속 안에 공존하는 것들의 분리이다. 생명적 도약(élan vital)의 분화들은 차이 자체의 정도들이다.” 여기서 물질에 관해서는 언급되지 않는다.

들뢰즈는 베르그손의 지속이론을 잠재성과 차이의 분화로 재구성함으로써 베르그손주의의 이원성을 상대화하고 목적론적(생기론적) 뉘앙스를 제거하는데 여기서 물질의 위상은 어떻게 될까? 들뢰즈는 지속과 물질의 개념들을 교환가능한 것으로 단언하여 일종의 유물론적 해석의 여

27) 이 문제에 대해서는 다음 논문을 참조. 황수영(2009), 「『창조적 진화』 다시 읽기 - 들뢰즈의 해석을 중심으로, 『철학』 제 99집.

지를 남긴다. 즉 “지속은 물질의 가장 수축된(contracté) 정도이며 물질은 지속의 가장 이완된(détendu) 정도이다”(Deleuze 1966: 94). 이 대담한 주장은 사실 두 질서의 이론을 생성의 과정에 공평하게 적용한 데서 유래하는 것이다. 그러므로 여기서 위계적 대립의 뉘앙스를 가진 역전이라는 용어는 폐기되고 수축과 이완이라는 용어쌍으로 모든 것이 설명된다. 게다가 대비되는 개념들은 정신(또는 생명)과 물질이 아니라 지속과 물질이다. 지속은 ‘정신적’ 특징이 아니라 차이와 잠재성으로 규정됨으로써 전통적인 유심론의 얼굴은 가려진다. 이와 더불어 우리가 문제삼은 『창조적 진화』의 비정합성의 문제도 사라진다. 어떤 의미에서 들뢰즈의 해결은 개념상의 혁명으로 이루어진다. 베르그손 철학에서 내용적으로 커다란 훼손을 가져오지 않고 개념들의 정교화를 통해 그리고 유심론적 혹은 생기론적 전제를 제거함으로써 새로운 해석을 완성한 것이다.

물론 그의 해석에서 내용적 훼손이 없다는 말은 과장된 것일지도 모른다. 필자는 유심론과 생기론의 전제를 제거한 것을 문제삼고 싶지는 않다. 그러나 들뢰즈가 명백하게 놓친 것 한 가지는 대립의 측면, 혹은 장 켈레비치가 잘 표현했듯이 ‘양극성’(polarité)의 측면이다(Jankélévitch, 1958: 174). 두 다른 실재이든 아니면 동일한 실재의 두 측면이든 간에 물질의 현상과 생명(또는 정신)의 현상 사이에는 일정한 대립이 관찰된다. 어떤 의미에서 들뢰즈에서는 물질의 의미가 극소화되었거나 또는 반대로 극대화되어 있다. 우선 물질은 차이화 운동의 한 극단(지속의 가장 이완된 정도)에 불과하다. 아마도 그것은 기계론적 관점의 물질이 될 것이다. 다른 한편으로는 물질의 활동 전체가 잠재성의 현실화 과정(지속은 물질의 가장 수축된 정도)과 동일시된다. 이것을 들뢰즈의 유물론이라 할 수도 있을 것이다. 양쪽 어느 경우에서도 베르그손이 해체되는 운동과 생성하는 운동의 상보적 대립으로 표현한 독창적인 내용은 설명되지 않는다. 생명의 창조적 측면은 잠재성의 현실화로 파악될 뿐 물질적 운동을 거스



르는 노력과 같은 것, 즉 기계적 질서를 이용하여 새로운 질서를 창조하는 측면은 무시되고 있다. 베르그손이 다음과 같이 말할 때 의미한 것이 바로 그것이다.

문제는 필연성 그 자체인 물질과 더불어 자유의 도구를 창조해 내고 기  
계장치를 제압하는 기계를 만들어 내며 자연의 결정론을 이용하여 그것이  
쳐 놓은 그물코를 관통하는 것이었다(EC: 264).

## 5. 나가는 말

『창조적 진화』에서 우리가 길게 논의한 ‘비정합성’의 문제는 베르그손이 지속을 정신적인 본성을 가진 것으로 규정한 데서 유래한다. 그것은 정신이 근본 원리가 되는 ‘위로부터의 형이상학’에서 물질과 과학의 유효성을 설명하려고 할 때 맞닥뜨리게 되는 문제라고 할 수 있다. 사실 지속은 들뢰즈의 해석이 잘 보여주었듯이 반드시 정신적 특성으로 정의되어야 할 이유는 없다. 비록 초의식이라 하더라도 그것을 정신적인 것으로 특징지을 경우 일단 개인적 의식에서 그 전형을 가질 수밖에 없다. 그런데 개인적 의식으로부터 우주적 지속의 실재성으로 나아가는 과정에는 확대된 공감인 직관 그리고 유비의 방법만으로는 뛰어넘을 수 없는 심연이 존재한다. 지속은 무엇보다도 시간의 존재방식이자 작동방식이다. 그것이 의식의 사실만이 아닌 것은 분명하다. 베르그손이 “한 컵의 설탕물을 만들기 위해 우리는 기다려야 한다”(EC: 11) 또는 “우주 전체는 자기 자신을 기다린다”(PM: 28)라고 말할 때 지시한 것이 그것이다. 우주는 예측불가능한 새로움의 연속일지도 모른다. 그렇다고 해서 그것을 정신적 원리로부터 이해할 필요가 있을까? 모든 은유와 모든 유비조차도 넘어서서 지속의 맨얼굴을 드러내주는 것은 시간이다. 시간은 사건이자

역사이다. 그것은 물질적 현재의 타자성 자체에 의해 전개된다. 사건의 현재성은 지속 자체의 본질인 창조와 새로움을 구성하는 요소이다. 그리고 일단 일어난 사건 그리고 그것들의 연속으로부터 사람들이 ‘시간의 화살’이라 부른 것, 즉 되돌릴 수 없는 방향성이 생겨난다. 『물질과 기억』에서 베르그손이 순수과거에 의존하여 정신의 실재성을 주장한 것은 잘 알려져 있다. 하지만 지속은 과거 못지않게, 과거로부터 자동적으로 추출될 수 없는 현재의 물질적 ‘요동’(fluctuation)에 의해 새로워진다.

경험의 세계에 충실할 경우 사건의 시간성, 우주 전체의 시간성은 모든 원리의 자체완결성이 불가능함을 반증해 준다. 연속적 창조, 생성, 또는 ‘불꽃’의 은유로 묘사된 베르그손의 원리도 마찬가지이다. 그래서 우리는 물질과 생명의 발생을 더 높은 원리로부터 탐구하는 베르그손의 이념적 기획 자체는 유효하지만 그것은 어디까지나 가설적 차원에 머물러 있어야만 했을 것이라고 믿는다. 생성은 언제나 해체되는 것과 동시에 있다. 베르그손이 생명과 물질의 관계에서 보여준 양극성은 그런 한에서만 의미가 있을 것이다. 창조적 지속이 새로운 질서를 구성하는 것을 지칭한다면 약화된 지속은 기계론적 우주를 향한다. 하지만 새로움은 언제나 낡은 것으로 해체되고 또 이 해체되는 지속 속에서 다시 새로운 질서가 생겨난다. 오늘날의 과학이 그려주는 자연의 모습은 그러하다. 오늘날 기계론적 자연의 그림은 더 이상 절대적인 것이 아니다. 이것을 일찍 알아차린 사람들은 물론 낭만주의자들이었다. 하지만 그들의 반과학주의는 출구를 보여주기보다는 더 깊은 내면으로의 도피에 머물렀다. 베르그손은 과학적 지성에 대한 실용주의적 해석으로부터 과학의 탁월함과 한계를 동시에 드러낸다. 그가 과학의 모범으로 분석한 고전과학은 비가역적인 이상적 세계를 대상으로 하는 한에서 적법한 활동이지만 시간의 비가역성은 이를 벗어난다. 그래서 베르그손은 과학만으로는 접근할 수 없는 지속에 대한 직관을 창안하게 된다. 그러나 오늘날 과학은 비가역적

시간의 영역을 탐험하기 시작하고 있다. 해체되는 질서를 통한 새로운 질서의 창조에 대해서도 실제적인 관찰과 명확한 개념규정이 이루어지고 있다.<sup>28)</sup> 베르그손이 그토록 강조한 비가역적 시간이 바로 증가하는 무질서로부터 유래하는 새로운 질서의 근원이 되고 있는 것이다.

---

28) 『새로운 연합』에서 프리고진(Prigogine I.)과 스텐거스(Stengers I.)는 베르그손의 과학비판을 “과학적 시도의 영원한 한계들에 대한 규정이 아니라 과학의 현재적 변신이 실현하고자 하는 기획으로서 나타난다”고 보고 있다. *La nouvelle alliance* (1979), Folio, essais, p. 155.

## 참고문헌

- Azouvi, F. (2007), *La gloire de Bergson*, Paris, Gallimard.
- Bichat, X. (1801), *Recherche physiologique sur la vie et la mort*, GF-Flammarion, 1994.
- Bergson, H. (1889), *L'Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, 2007 (『의식에 직접 주어진 것들에 관한 시론』, 최 화 옮김, 아카넷)
- \_\_\_\_\_ (1896), *Matère et mémoire*, PUF, 2008 (『물질과 기억』, 박종원 옮김, 아카넷)
- \_\_\_\_\_ (1907), *L'évolution créatrice*, PUF, 2008 (『창조적 진화』, 황수영 옮김, 아카넷)
- \_\_\_\_\_ (1932), *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, 2008
- \_\_\_\_\_ (1934), *La Pensée et le mouvant*, PUF, 2009
- \_\_\_\_\_ (1919), *L'énergie spirituelle*, PUF, 2009
- \_\_\_\_\_ (1972), *Mélanges*, PUF.
- Chevalier, J. (1926), *Bergson*, Paris, Plon.
- Conry, Y. (2000), *L'évolution créatrice d'Henri Bergson*, Paris, L'Harmattan.
- Deleuze, G. (1966), *Le bergsonisme*, PUF.
- Jankélévitch, V.(1931), *Bergson*, PUF.
- Le Roy, E. (1901), "Un positivisme nouveau", *Revue de métaphysique et de morale*, t. IX, mars-avril 1901.
- Maritain, J. (1914), *La philosophie bergsonienne*, Paris, Rivière.
- Miquel, P.-A. (2010), "De la signification de la vie", *L'Evolution créatrice de Bergson*, Arnaud François (éd.), Paris, Vrin.
- Prigogine, I. et Stengers, I. (1979), *La nouvelle alliance*, Folio, essais
- Trotignon, P.(1968), *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*, PUF.
- Worms, F. (2004), *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF.
- 황수영(2005), 『근현대 프랑스철학, 데카르트에서 베르그손까지』, 철학과 현실

원고 접수일: 2012년 8월 29일

심사 완료일: 2012년 11월 26일

계재 확정일: 2012년 12월 4일

ABSTRACT

---

La cohérence de *L'évolution créatrice* de Bergson ?  
- Examen de quelques incompatibilités à l'épreuve d'une lecture  
génétique du texte -

Hwang, Su-Young

L'objectif de cet article est de clarifier quelques problèmes fondamentaux que présente *L'évolution créatrice* d'Henri Bergson et d'examiner la cohérence de la solution bergsonienne. Ce livre propose une philosophie de la vie et une cosmologie, qui se nourrissent d'une compréhension du temps caractérisé comme durée. Il s'en suit des problèmes difficiles à résoudre, qui ont trait à la fois à l'épistémologie et à la métaphysique. Il y a d'abord la question du rapport entre intuition et intelligence, ensuite celle des relations entre conscience, vie et matière.

D'où des interprétations diverses et parfois même opposées du bergsonisme. Nous ne tentons pas de donner une autre solution que celles déjà présentées par d'autres, mais d'analyser les points incompatibles dans la position même de ces problèmes et de montrer ainsi la cause et le fond de leur genèse. Nous examinerons aussi comment ces problèmes trouvent une solution à partir des deux interprétations bien connues de la philosophie bergsonienne : celles de Jankélévitch et celle de Deleuze, en s'appli-

quant à révéler également les malentendus ou difficultés qui naissent d'elles. C'est ainsi que nous pourrions juger, croyons-nous, la grandeur et l'actualité de la pensée bergsonienne qui gardent toute leur force aujourd'hui.